

導言：如何思考 “複製人”？

羅秉祥

一、複製？克隆？無性生殖？

用“複製人”來翻譯英語的“human cloning”是不得已的，是不準確的；有些人因此而聯想到複印機、孫悟空等，也是受誤導的聯想。我們現在幸且用這片語，是遷就香港、台灣、及海外地區的現成用法。至於大陸地區用“克隆人”來作中譯，對於海內外很多人來說是摸不着頭腦；只譯音，而不譯意，也非良策。

筆者認為，“human cloning”的比較準確中譯，應該是“人的人工無性生殖。”英語的“clone”，本來是生物學中的固有名詞及動詞，^[1]如《中國大百科全書·生物學卷》所解釋：

羅秉祥，宗教及哲學系副教授；應用倫理學研究中心研究員，香港九龍塘香港浸會大學。

《中外醫學哲學》I：3（1998年8月）：頁1~47。

© Copyright 1998 by Swets & Zeitlinger Publishers.

[1] 英語的“clone”來自希臘文的“clōn”，原意是樹枝。

克隆又稱無性繁殖細胞系或無性繁殖系，是一個細胞或個體以無性方式重複分裂或繁殖所產生的一群細胞或一群個體，在不發生突變的情況下具有完全相同的遺傳結構。（周光炎，1991，頁809）⁽²⁾

因此，與其音譯為“克隆”而使其蒙上神秘的面紗，⁽³⁾不如意譯為“無性繁殖”、⁽⁴⁾或“無性生殖”而更清楚。⁽⁵⁾

在大自然，不少植物皆自然地無性繁殖（林平，1997，頁51-52），少數動物（特別是無脊椎動物）也是自然地用無性方式而繁殖（李嘉泳，張彥衡，1991，頁1767-1769）。人，以及其他哺乳類動物，皆是有性生殖。因此，若有human cloning的現象出現，一定是人為的。所以，筆者認為以“人的人工無性生殖”來作中譯，才最準確，既能傳意，也不誤導。

其實，科學家能成功地使哺乳類動物作無性生殖，並不始自1997年所公告於世的多莉（Dolly）綿羊，因為克隆技術有很多種（參林平，1997，頁39-42）。前幾年美國醫學界及生命倫理學界的學術期刊，已有多篇文章討論“複製人”，但當中所談的克隆技術主要是胚胎分割（embryo splitting）。⁽⁶⁾多莉綿羊的突破，是因為它是用幾年前還被視為天方夜譚的

“體細胞核移植技術”（somatic cell nuclear transfer）所產生。體細胞核移植技術比起其他人工的無性生殖技術有很多優點，使科學界及世人趨之若鶩。因此，我們要注意，在今時今日談人的無性生殖，我們的焦點是在用體細胞核移植法而無性生殖出來的人；切勿望文生義，以為所有的“克隆哺乳動物”或“克隆人”都是同一回事。

用“人的人工無性生殖”來翻譯“human cloning”，既可傳意（譯為“克隆”便無此作用），又可避免誤導（譯為“複製”便有此不良效果）。首先，我們要注意，由於這是一種人的生殖，所以也要經過妊娠、生產、及緩慢的成長過程。假若筆者今天用體細胞核移植技術成功“克隆”了自己，要等待四十四年後，這個無性生殖兒才長得跟現在的筆者一模一樣；可是，到那時候，筆者（若未去世）已是一個八十八歲的老人了！那個“複製”出來的人，與筆者的長相便大不相同。由於這個時差，在這個“複製”出來的人的一生中，根本沒有一個時刻會與筆者長得一模一樣。所以，因為多莉綿羊的誕生而聯想到複印機或孫悟空，⁽⁷⁾是天馬行空的任意幻想，這是“人的人工無性生殖”比“複製人”為更準確的中譯的原因之一。其次，“複製人”這中譯是傳達了一個嚴重錯誤的基因決定論（genetic determinism）。體細胞核移植技術所能複製的，頂多只是原來個體的基因組合；而一個人的組成，除了遺傳基因所發揮的作用外，也有賴環境（子宮內之孕育環境、離開子宮後的成長環境），及人自己所作的努力。所謂“複製一個你，讓你領回家”（林平，1997，書名副題），暗示基因組

(2) 按照陸谷孫編的《英漢大詞典》，作為名詞的“clone”的解釋如下：“1. (生)無性(繁殖)系，純系，克隆；無性(繁殖)系個體 2. (農)無性(繁殖)系植物 3. 複制品，複本；翻版，(幾乎)一模一樣的人 4. 沒有頭腦機械行事(或仿效別人)的人，機器人。

(3) 按照本期刊編輯之一邱仁宗教授所說，音譯為“克隆”是大陸遺傳學家吳旻之建議（邱仁宗，1997，頁76）。

(4) 有一本書名為“cloning”的英文書，大陸於1983年出了中譯本，中文書名就是《奇異的無性繁殖》（北京：科學，1983；Mckinnel Robert Gilmore, *Cloning: A Biologist Report*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1979.）

(5) 邱仁宗教授以前就是譯作“無性生殖”（邱仁宗，1988，頁57-63）。

(6) 如本期所中譯的Melinda A. Roberts的論文便屬此類別。

(7) 在北京出版的《三聯生活周刊》第7期（1997年4月15日）有幾篇文章討論克隆技術，並加插漫畫。第17頁的插圖是一隻以複印機為身軀的母羊。旁邊站了很多小羊。第18頁的插圖有一個孫悟空雕塑像。圍觀的其中一人指着它說：“這是克隆技術始祖……。”其他報刊的文章，也常提到孫悟空（見林平，1997，頁30, 45）。

合決定一個人的身份，是嚴重誤導的說法；這是“人的人工無性生殖”比“複製人”是更準確的譯名的原因之二。中外傳媒在報導多莉綿羊所引起的討論時，多次用“複製”、“副本”、“翻版”、“拷貝”等詞語，也加深了人的誤解。⁽⁸⁾

正如前述，我們現在用“複製人”這海外譯法，是不得已地辜且用之。⁽⁹⁾

二、我的兒子？我的弟弟？

把human cloning譯為“人的人工無性生殖”，也有助解釋為何用體細胞核移植技術使人無性生殖，會帶來那麼多困擾及爭論。

美國全國生命倫理諮詢委員會（National Bioethics Advisory Commission，簡稱 NBAC）於其報告書中，建議人可以用“一個遲來的全等雙生兒”來理解一個以體細胞核移植技術誕生的人（NBAC，1997，頁 i, 33）。⁽¹⁰⁾ 這建議有一個好處，就是能驅散人的誤解，以為所謂“複製人”是一個與受複製的人身份一模一樣的人。正如自然而生的全等雙胞胎一樣，這兩個學生兒雖然基因組合完全相同，但還是各自有其獨特身份，是兩個不同的個體；同樣地，雖然“克隆人”及“受克隆的人”基因組合完全相同，但仍是兩個身份不同，兩個完全獨立的個體。⁽¹¹⁾

可是，以體細胞核移植技術的人工無性生殖所帶來的困擾及爭議也正由此起。假若我與我的妻子決定以此先進技術來生殖（假定這技術已臻完善），若用我的體細胞核去移植，生下來的新生命則既是我的兒子（因為他是我生殖的下一代），也是我的弟弟（因為他是一個遲來的孿生兒）。若是用我妻子的體細胞核來移植，生下來的新生命則既是我的女兒（因為我是她生母的丈夫，也是她的養父），也是我的小姨（因為她是我妻子的年幼孿生妹妹）。於是家庭中的倫常關係便出現嚴重的曖昧；父與子、母與女（兩代人、長輩與晚輩的關係），與兄弟、姊妹（同一代人、同輩的關係）混在一起。倫常關係不清，彼此之間該如何相處也不明瞭，對於這個成長中的幼小心靈的自我觀也造成很多困擾。⁽¹²⁾

上述的困擾之所以會出現，是因為我們把無性生殖的結果，移植至有性生殖的家庭結構中。既然是無性生殖，用我的體細胞核而人工生殖的孩子就是我的兒子，不是我的弟弟。在這系統中，根本就沒有父母親的分別，遺傳上都是單親家庭；也沒有兄弟和姊妹的分別，因為都是單性。可是，當我們把這個“複製孩子”形容為我的遲來的全等孿生弟弟，我們卻是用

(mitochondria) DNA也完全一樣；至於多莉，由於是用體細胞移植法，所以與它“媽媽”的基因組合只是在核 DNA 方面相同，而多莉的線粒體 DNA 卻來自另一隻提供卵細胞的綿羊。其次，一般的全等雙生兒是成長於大致相同的環境中（子宮內的環境，及離開子宮後的環境及社會環境），多莉及它“媽媽”卻成長於不同環境內（Bruce, 1997, 頁8-9）。

[12] 對於中國人來說，這個困擾很可能會比對西方人的困擾更大，因為中國文化特別強調家庭中的人倫關係，因此自古以來，便發展出一個非常嚴密及準確的親屬稱謂系統；家庭親屬關係不同，便有不同的稱謂。而中國社會的倫理便以這個人倫的差序格局掛鉤：“在這種社會中，一切普遍的標準並不發生作用，一定要問清了，對象是誰，和自己是甚麼關係之後，才能決定會拿出甚麼標準來”（費孝通，1985，頁34-35；金耀基也同意這看法，參金耀基，1992，頁12）。

[8] 有關美國傳媒如何誤導美國人對這問題的思考，見 Hopkins, 1998。

[9] 本期范瑞平、江丕盛等文章，都有對“複製人”一詞的不當加以澄清。

[10] 就筆者所知，Hans Jonas 是最早提出用這方式去理解“複製人”的學者（Jonas, 1974, 頁156），NBAC報告書並沒有承認他的貢獻。

[11] 不少學者已經指出，多莉及其“媽媽”的相同之處，其實不及一般的全等雙胞胎。首先，一般的全等雙胞胎不單是核 DNA 完全相同，連線粒體

有性生殖的眼光來理解我與他的關係；我們會這樣做，因為我們一向都是用有性生殖的觀念來思考，而這個新生孩也要生活在一個有性生殖的家庭結構中，有父有母，甚至有兄弟及姊妹。

把“**human cloning**”譯作“人的人工無性生殖”，可有助提醒我們，我們所從事的是把兩個不可共量的生殖及家庭觀接嵌在一起。只要我們頭腦靈活，曉得何時用無性生殖的觀念，及何時用有性生殖的觀念去看問題，便不會過度感到撲迷離了。

三、生殖科技的大視野

要思考“複製人”的問題，應把它放在一個更大的視野來反省，才不至見樹而不見林。人工無性生殖，其實是人工生殖的一種；我們若透過生殖科技的大脈絡來看，便可發現人工無性生殖與其他人工生殖的異同，既看到前者與後者的連貫性（所以無需少見多怪），也看到前者的突出性（這裏才值得我們特別注意）。

所謂人工生殖，是透過生殖科技之運用而使人無需交媾而可成孕及生殖。以前比較常用之技術包括夫精人工授精、他精人工授精、體外受精、卵子捐贈、胚胎捐贈、代孕母等。透過這些技術，人無需透過男女交媾便可生殖。透過體細胞核移植技術的無性生殖也如是，是一種非交媾性的（**non-coital**）生殖，這是新舊生殖科技之連貫之處。可是，以前的人工生殖雖然在某一個意義上也可說是“無性生殖”（無需透過男女性交而生殖），但仍需要男女兩性雙方的生殖細胞或配子（卵子及精子），所以仍是“有性生殖”；現在這種新的人工生殖卻不需要精子，而只需卵子（及任何性別的體細胞），是嚴格意義的

“無性生殖”（無需男女兩性配子的結合而生殖）。這是兩者的連貫性及突出性之一。

其次，以前的生殖科技已創造出許多嶄新的家庭模式，如多父多母家庭（遺傳上的母親、孕育母親、撫養母親、遺傳上的父親、及撫養父親），親屬關係不清家庭（中年媽媽替青年女兒作代孕母，產下的嬰兒便既是前者的孫子，也是她的孩子），不婚單親家庭（單身男士及女士都可無需透過婚姻及性交而自行生育），同性雙親家庭（同性戀者可以有自己的血緣後裔）。同樣地，透過體細胞核移植技術而進行的無性生殖，也會帶來嶄新的家庭模式——不婚單親家庭、同性雙親家庭、多親家庭（多莉共有三個“媽媽”）、親子合一家庭（既是親子關係，也是兄弟或姊妹關係）等。這是新舊技術的連貫之處。可是，用新技術所建立的家庭之新穎之處，是不管孕育及撫養上有多少個親體（**parent**），在遺傳基因上則永遠是單親體。這是新舊技術異同之二。

最後，以前的生殖科技已可協助人選擇嬰兒的特徵，“精英精子庫”正因此而成立。⁽¹³⁾體細胞移植技術的無性生殖之所以使人趨之若鶩，就正因為這生殖科技可使人決定下一代人的生物特徵。這是新舊生殖技術之連貫之處。只不過，新技術比舊技術更有保證，因為只牽涉一個現成人的遺傳基因組合，排除了二組遺傳基因結合中的不可預測及不受控制之機遇因素。這是新舊生殖科技異同之三。

明乎此，知道“複製人”所帶來的道德困惑一部份其實是老問題，生殖多莉的技術並非這些困惑的始作俑者，我們便無

(13) 在美國加州 Escondido 市便有一精子銀行，名為生殖選擇庫，**Repository for Geminal Choice**，在一九八七年時，便已擁有五位諾貝爾獎得主及其他傑出人士的精子，促成了三十七個小孩的誕生。
(Blank, 1990, 頁60-61)

需過分吃驚。從另一角度來看，這意味着我們對“複製人”的反思不能侷限在體細胞核移植這個新的生殖科技的範圍內，像庸醫一樣用“頭痛醫頭、腳痛醫腳”的方式來思考。醫學哲學的任務，就是要衝破芸芸的表像世界，抓著大問題及基本問題來反省。

當然，筆者無意沖淡人的人工無性生殖所帶來的震撼，因為在上文除了羅列新舊生殖技術所帶來的共同問題外，也列出了新技術所帶來的新變數。筆者只是要提出，要對“複製人”這個問題作深入反思，方法之一是從大處着眼，從小個案看大問題。⁽¹⁴⁾

四、公共政策的考慮與道德反思

上文提及美國全國生命倫理諮詢委員會（NBAC）於1997年6月發表了“複製人”報告書，此報告書共六章，除了第一章的“導言”及最後一章的“委員會之建議”外，中間的四章分別為“人工無性生殖的科學與應用”（第二章），“宗教之各觀點”（第三章），“倫理之各種考慮”（第四章），及“法律與政策考慮”（第五章）。這種安排方式也很有啟發性。

要討論人的人工無性生殖，也要區分公共政策的考慮及道德反思的觀點。公共政策是由政府制定對整個社會有約束力的統一政策，它的任務之一是考慮是否用法律手段去干預市民的生活（雖然教育比法律強制有時會更事半功倍）；如要訴諸法律，是要完全禁止某種活動？還是只作適當管制？任何公共政

策都不可能傳承表達很豐富的道德理念，原因有二。第一、政策要能執行，所以一定要考慮社會現實，不能唱道德高調而致曲高和寡。第二，現代社會的文化及價值觀日益多元，公共政策要尋求最大共識，所以只能表達一個道德上的最低要求，堅守道德底線。在這個有限的道德空間中，個人自決及不傷害他人也許是最關鍵的考慮。⁽¹⁵⁾ NBAC建議美國政府立法完全禁止人的人工無性生殖三至五年，也就是主要根據不傷害他人這道德底線（NBAC，1997，頁iii, 106-107）。⁽¹⁶⁾

由於公共政策只能決定道德底線，所以不應阻止多元社會的人各自去作更深入的道德反思之自由。自由社會中人既有法律權利，也有道德義務去離開道德底線，進入道德思想的豐富內容，追求道德理想，及以這理想來指導個人或特定群體對人的人工無性生殖作更深入反思。⁽¹⁷⁾ 因此，NBAC報告書便有“宗教之各觀點”（第三章）及“倫理之各種考慮”（第四章）這兩章；對人的人工無性生殖作進一步哲學思考，還需要反思人的尊嚴，生殖的尊嚴、孩子的最高利益、家庭關係等問題。⁽¹⁸⁾

⁽¹⁴⁾ 本期Maura Anne Ryan的整篇論文，及江丕盛文中部分內容，就是從這個生殖科技的大視野出發。

⁽¹⁵⁾ 有關晚近50年，西方生命倫理的公共政策，參 Jonsen, Veatch and Walters, 1998。

⁽¹⁶⁾ 於本期中，Melinda A. Roberts的整篇論文及陳強立論文的部分，都致力在討論這個傷害他人的問題。他們兩人雖然結論各異，但都討論到英國哲學家Derek Parfit及美國法律學者John A. Robertson的論證，反映出西方學術界的最新思潮。

⁽¹⁷⁾ 本刊顧問恩格爾哈特在這方已發表過詳盡的論述(Engelhardt, 1996, 頁vii-xii, 3-17)，而本期范端平的論文再進一步扣緊人的尊嚴這個案作淋漓盡致之發揮。

⁽¹⁸⁾ 本期江丕盛及沈清松的兩篇論文都嘗試對這種新的生殖方式，作全方位多角度的檢討。陳強立及范端平所提出的儒家視察，令本期的討論更多元及豐富。

五、醫學哲學的三大基礎問題 與中國思想之資源

哲學的任務並非企圖為人生及社會的問題提供直截了當的“標準答案”；相反，自蘇格拉底以降，哲學很多時候是督促人在思考問題時，採取一個尋根究底的態度，督使人去反思一些在芸芸眾現象背後更根源性或終極性的問題。

醫學哲學也不例外。因此，醫學哲學對人的人工無性生殖的哲思，不能停留在“法律上該管制還是不該管制？”“為道德所不容或可容？”這些表面問題上。不是說這些表面問題不重要或不迫切，而是說欲對這些問題提供一些深思熟慮的答案前，必須先處理一些更基本的重大問題。

在悠久的中國文化中，在哪裏可找資源去協助我們反思人的人工無性生殖？這問題不容易回答。可是，假如我們先回到醫學哲學的一些基本問題，便可以發現傳統的中國思想是有豐資源去協助我們反思，及讓我們與別的文化思想進行跨文化對話。因此，我們若回到醫學哲學的基本問題，也有助中外醫學哲學的溝通。

醫學哲學的基本問題是甚麼？這問題本身就沒有標準答案。筆者認為，我們不妨參考卡拉罕（Daniel Callahan）的見解。卡拉罕被公認為是美國生命倫理學的鼻祖之一，是影響力巨大的黑斯廷斯中心（Hastings Center）之兩個創辦人之一。⁽¹⁹⁾最近修訂再版的《生命倫理學百科全書》（Reich, 1995）中的“生命倫理學”這重點條目，便是由他來執筆。在該文中，卡拉罕說：

從某一角度而言，生命倫理學完全是一個現代的

領域，是生命醫學、環境科學、及社會科學所帶來驚人進步之產物。……可是，從另一角度而言，這些進步所帶來的問題，無非是人類自古以來所提出的悠久問題。……生命醫學、社會科學及環境科學之最大能力，是它們能決定我們人類如何去理解自己及我們所活於其中的世界。表面看來，它們為我們帶來新選擇，帶來由此而產生的新道德兩難。往深一層去看，它們卻迫使我們去質疑習以為常的人性觀，並且提出一個我們該面對的問題：我們希望成為何等樣人？（Callahan, 1995, 頁248, 254；筆者中譯）

換言之，我們不應見樹而不見林，不應停留在問題的表面而不反思一些更深刻的問題。因此，卡拉罕提出，要完備地去處理一些醫學及其他生命科學所帶來的道德問題，我們最終必須訴諸一幅廣大悉達的人生圖像：

一個人生的圖像（或直接、或間接）會為生命倫理學的不同理論及策略提供框架。這個圖像應該提供生命力讓我們去〔i〕過一個人自己的生活——當醫學與生物學增加了人的選擇時，人對如何活出自己的人生有更強的自覺；〔ii〕過一個與他人共活的生活——既有權利也有責任，互為依存及互相約束，創造一個大家共同的人生；〔iii〕過一個人與大自然共活的生活——大自然一方面有其自身的內在規律及目的，另一方面又為我們的人生提供一個養育及自然脈絡。（Callahan, 1995, 頁254）

因此，從醫學哲學角度去反思人的人工無性生殖問題，除了從微觀角度，也可以從宏觀角度，透過三大哲學問題的廣闊視野來反省：（1）從人的自我理解與定位看人的人工無性生殖，（2）從人與他人的關係看人的人工無性生殖，（3）從人與自然的關係看人的人工無性生殖。在下文，筆者會逐一簡要

⁽¹⁹⁾黑斯廷斯中心，位於美國紐約市北近郊，全名是“社會、倫理及生命科學研究所”，筆者於1996年曾在該中心作訪問研究員。

介紹這些基本的哲學問題，分析對這些問題的不同答案會如何影響我們對人的人工無性生殖的態度，及檢討在悠久的中國文化中有何資源去處理這三大哲學問題。

六、人的自我理解與定位

宗教與人觀

美國NBAC報告書的第三章是討論宗教對人的人工無性生殖之各種觀點。這個全國性的諮詢委員會之所以會這樣作，一方面是因為他們承認猶太教、天主教、基督教、及伊斯蘭教對美國人的生活及價值觀仍有一定影響力；另一方面，他們也承認這些宗教包涵了悠久的人生智慧，含有一種連教外人也能起共鳴的人生哲學（NBAC，1997，頁39-40）。

不少西方人對人的自我理解與定位，仍是透過宗教視察來進行，把人放在一個更廣闊的脈絡來反思。按照這些宗教的觀點，人並不應如浮萍無根地存活於穹蒼之中，切割孤立，而是要透過與上帝、天主或真主（終極實在、或終極存有）的適當關係來安身立命。因此，要理解人，就要理解人與終極實在或終極存有的關係。宗教的人學的智慧，就是提醒人若要充分認識自己，必須衝破人自閉的狹隘眼光，從更廣大遼闊的視野全方位地來看人，從永恆的眼光來審視今生，透過與神性及物性的對照來反思人性（參NBAC，1997，頁69）。

西方的一個人觀：人不應扮演上帝

因此，NBAC報告書的第三章便討論了一個在西方常被提起的口號：“不要扮演上帝”。人只是人，而不是上帝，也不能進化成為上帝，因為人只是受造物，不是創造主。因此，

人的能力與成就都是有限的，人應安份守己，不要試圖擺脫人的極限，去從事一些只有上帝才可以作的事，這是人應有的自我理解與定位。所謂“不要扮演上帝”，就好像是一個道德紅燈或禁區指示牌，提醒人不要闖進一個不可進入的領域（NBAC，1997，頁44-45）。

本期Maura Anne Ryan的文章，對於生殖科技和不可扮演上帝的關係，有非常深刻的分析。她的結論是，究竟某一種生殖科技，甚麼時候逾越了人不可進入的範圍，並不十分明確清晰（至少並不如Paul Ramsey及Oliver O'Donovan等所揭示般肯定）；究竟本質上是否所有生殖科技都是“扮演上帝”的行為，仍有待商榷。只不過，在人工生殖中，作為一個一般性的警告，“不可扮演上帝”仍是一個發人深思的提醒。它提醒人在生兒育女過程中要對子女有充份尊重，提醒人親職其實是一項受託服務，在“生”了孩子之後，還需在“育”方面忠於職守。而且，“不可扮演上帝”這句老生常談還提醒人，生殖科技並非萬能，不能解決人所有的生殖困難。人在生理和心理方面，仍有不少極限及脆弱之處；以為生殖科技能解決人的一切生殖困難，只會增加一些不育人士的痛苦。

“不要扮演上帝”這勸喻，反映了西方人的一種人觀，把人定位於神與物之間的居中地位。⁽²⁰⁾正如十八世紀英國詩人蒲柏（Alexander Pope）在其《論人》長篇詩中所寫：

處於這種居中地位的人，
是聰明而帶黑暗，偉大而帶粗野；
想保持懷疑，但又知識豐富，
想克己自豪，但又弱點太多，
他懸於中間；不知該行動，還是該靜止；

(20)“尊重某些限制，就是尊重人在宇宙中之合適位置”(NBAC, 1997, 頁69)。

不知該視己是神還是獸；
 不知該偏愛精神還是肉體；
 既出生而又要死，既推理而仍犯錯誤；
 雖各有理性，但其無知卻何其相似，
 不管想得太多，還是太少；
 思想與情慾，混亂一團；
 為己解惑，又自我欺騙；
 一半上升，下半下墜；
 萬物之主宰，亦是萬物之獵物；
 真理的唯一法官，造出無窮的錯誤；
 是世界之光榮及笑柄，是世界之謎！

(Pope, 1940, 頁125-126, 筆者中譯)

對人感到既可讚，又可悲，同樣地表達於十七世紀法國思想家帕斯卡爾 (Blaise Pascal) 的《思想錄》中：

因而，人是怎樣的虛幻啊！是怎樣的奇特、怎樣的怪異、怎樣的混亂、怎樣的一個矛盾主體，怎樣的奇觀啊！既是一切事物的審判官，又是地上的蠢材；既是真理的貯藏所，既是不確定與錯誤的淵藪；是宇宙的光榮而兼垃圾。(帕斯卡爾，1995，頁434)

審慎對待“複製人”技術

按照這種對人的自我理解及定位，對於人的人工無性生殖這革命性突破，難免會採取謹慎的態度。人類不管多偉大，人的愚昧驅而不散、人的自制力量不足、及人的道德力量停滯不前等現象，也是根深蒂固。人所發明的科技雖是一代比一代進步，但人的善性與善行卻是每一代人皆相若，沒有明顯進步。人類知識不斷增加，智慧卻沒有與之俱長。生殖科技及其他科技可以臻於完善，但使用科技的人卻因着人性的極限而不能臻於完善，於是濫用及誤用科技之現象也不可能根絕。對

於嶄新的生殖科技，我們該尤為審慎，因為當生殖科技大功告成之時（一個新生命用特別的方法誕生了），正是人的問題出現的時候。生殖科技只管“生”，而不管“育”；“生”的方式會否嚴重加深一個新生命“育”的困難，是非常值得關注的。因此，上述這種對人的自我理解和定位，會對用體細胞核轉移技術去從事人的人工無性生殖這活動，感到戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰，而不會興高采烈，鼓吹儘快進行。

上述對人的自我理解與定位的見解，深受基督宗教的影響，反映了西方文化的一面。當然，西方文化的人觀並不限於這觀點，在NBAC報告書其他地方也有反映出來。

當代中國的一個人觀：人要挑戰上帝

只不過，對於中國人來說，上述的人觀肯定是陌生的。在中國文化，無論是傳統或當代，都絕少這樣來理解人及為人類定位。

中國科學院的何祚庥院士，在評論部分西方人對“克隆”技術之反應時，正反映了一個很不一樣（甚至是對立）的人的自我理解與定位：

克隆技術的出現，是生命科學中的重大發現，有些人甚而比喻為相當於物理學裏原子能的發現。科學的重大發現和重大發明，應該激起人類的欣喜，應該慶幸人類又掌握了可以為人類謀取幸福的一種新技術。但是，克隆技術的出現，卻引來一連串“天將要掉下來的擔憂。”支持這種怪論的不僅有宗教家、哲學家、某些缺乏遠見卓識的政治家，甚而還包括某些生物學家，醫學家以及某些行政管理人員。這才是真正的“咄咄怪事”！……遺憾的是，從克隆問題的爭議中，人們不難發現，“反科學主義”的思潮，已經滲透到一部分生命科學工作者的隊伍之中！生命科家

們，還是勇敢地向“上帝的權威”挑戰吧！（何祚麻，1997，頁9-10）

有些西方人提醒人不要扮演上帝，何祚麻卻像尼采一樣鼓勵人去挑戰上帝，背後正反映了兩種不一樣的人觀。

古代中國的人觀：人就是上帝

根據不少學者的研究，古代中國大部分的思想家（儒、道、及佛家），對人的自我理解與定位，是不如上述受基督教影響的人觀般保守。換言之，他們對人的生命自我提升力量是信心十足，不會把人定位為一個有極限的受造物。無論是海外的新儒家，或中國大陸的中國哲學學者，都同意中國古代哲人對人的評價是較樂觀的。

先以海外新儒家（尤其是唐君毅及牟宗三）為例。⁽²¹⁾他們認為儒家的人觀之最獨特之處是在“天人合一”（或“天人同一”）；而這個“天”是宗教意義之天，是“超越者”，是宇宙的終極實在（唐君毅，1953，頁320，329）。“天人合一”是指天與人在本體上本來同一（天人同體），天性與人性在內涵上也是同一（天人同質）。正如宋儒朱熹所言，“天即人，人即天”，“天便脫模，是一個大底人，人便是一個小底天”（見錢穆，1971，頁366，375）。

就天人同體而言，正如牟宗三所解釋：

天命不已（天地或天之生德）即是本心真性之客觀而絕對地說，本心真性即是天命不已的主觀而實踐地說（只就人或一切理性的存有之實踐說），就其為體言，其實一也。……人之體、天之體之平行的說法只是圖畫式的語言之方便。”（牟宗三，1985，頁

139-140。）

又如唐君毅所說：

我之此仁心仁性，即天心天性。……剋就其本身而言，即為一絕對普遍而客觀之形上實在，謂之為絕對生命，絕對精神，或神，與上帝，皆無不可。就其‘內在於我，而為我之仁心仁性仁德，使我之生命，我之精神，我之人格之得日生而日成’以言，則天心天性天德之全，又皆屬於我而未嘗外溢。……天人不仁之心，知即主觀而即客觀。”（唐君毅，1953，頁332-334。）

換言之，天與人只是一體兩面，是之謂“天人同體”。

至於“天人同質”，如牟宗三抓住孟子之名言“盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也”（《孟子·盡心上》）來解釋：

天之所以有如此之意義，即創生萬物之意義，完全由吾人之道德的創造性之真性而証實。外乎此，我們決不能有別法以證實其為有如此之意義者。是以盡吾人之心即知吾人之性，盡心知性即知天之所以為天。……天之所以為天，上帝之所以為上帝，依儒家，康德亦然，須完全靠自律道德（實踐理性所規定的絕對圓滿）來貞定。……為甚麼存心養性是事天底唯一道路呢？蓋因存心養性始能顯出心性之道德創造性，而此即體證天之所以為天：天之創生過程亦是一道德秩序也。”（牟宗三，1985，頁133，137。）

天性或神性只能透過人性來認知，人性的發揚也就是天性或神性的流露，天與人即同質，所以可見天人合一。

由於天人同體及天人同質，不管在現實生活的人是多有限，始終是有無限的潛能。在這方面，牟宗三透過對康德的對

(21)筆者挑唐牟二人為海外新儒家之代表，除了這是學界的共識外，也因為筆者在大學四年中曾先後就學於他們二人。

比性研究，對人的無限性論述最多，⁽²²⁾如早年所陳述：

“成德”之最高目標是聖、是仁者、是大人，而其真實意義則在於個人有限之生命中取得一無限而圓滿之意義。……在儒家，道德不是停在有限的範圍內，不是如西方者然以道德與宗教為對立之兩階段。道德即通無限。道德行為有限，而道德行為所依據之實體以成其為道德行為者則無限。……然而有限即無限，此即其宗教境界。（牟宗三，1968，頁6。）

到了晚年定論，牟宗三更明確指出，上帝之所以是上帝，是因為祂的無限的智心，

但無限的智心並非必是人格化的無限性的個體存有，……中國的儒釋道三教都有無限的智心之肯定（實踐的肯定），但卻都未把它人格化。……無限智心一觀念，儒釋道三教皆有之，依儒家言，是本心或良知；依道家言，是道心或玄智；依佛家言，是般若智或如來藏自性清淨心。（牟宗三，1985，頁243-244，255。）

換言之，上帝本來就內存於每一個人的心性中，除此之外，再沒有上帝！也因此，唐君毅很早就承認，中國的天人合一思想是相當於西方的泛神論（唐君毅，1953，頁338）。既然上帝的唯一可知存在方式就是內存於人的心性中，人的心性自然是力量無窮，因此我們對人也可以信心十足。

北京大學的著名中國哲學學者湯一介教授，對中國古代思想也有類似的分析。他指出中國哲學（無論是儒、釋、道）大

都有一主要特徵，就是把“內在性”（人的本性）與“超越性”（宇宙存在的根據或宇宙的本體）統一起來（湯一介，1991，頁2-3）。換言之，“‘天道’不僅是超越的，而且也是內在的，因此它本身就是‘內在超越的’，‘人性’同樣不僅是內在的，而且是超越的，因此它本身就是‘內在超越的’”（湯一介，1991，頁4）。因此，人之本性（仁、德、自性）就已經是天、道、或佛性；人並不是一個有極限的存有物。

畏天與“克隆人”

只不過，一些學者在指出中國古代人觀的特點之餘，也不遺餘力去批評其流弊。因此，湯一介認為這種“內在超越說”“過分地強調人自身的覺悟的功能和人的主觀精神和人的內在善性”，“虛構了‘自我’的無限的超越力量”（湯一介，1991，頁11，50）。香港中文大學的劉述先教授雖然皈依新儒家，但對唐牟等強調天人合一也有異議，而認為天人關係應該是“不一不二”，在肯定天人不二之餘，也要承認天人不一（劉述先，1978，頁757-758），“多講一點天人的差距”（劉述先，1989，頁264）。過度強調天人合一，把天往下拉，把人往上提，流弊重重：“超越的訊息往往不夠明顯；而對人的過分的信心使人對人性陰暗面的照察不夠鞭辟入裏”（劉述先，1986，頁186）。

針對這種過度的自信，對人的為善力量的過於樂觀，湯一介與劉述先都不約而同提出要發揚孔子的“畏天”精神（湯一介，1991，頁4，36，50；劉述先，1989，頁264，參《論語·季氏》）。人要畏天，因為人不是天，天還是高高在上（所謂“外在超越”），人應腳踏實地，安分守己去作人，承認人

(22) 牟宗三認為康德畢竟把人看成是有限的存有，因此結論說人沒有智的直覺，不能直窺物自身。相反地，中國儒釋道三家都把人視為既有限而亦無限，所以有智的直覺，而這三家思想也可成圓教，而康德體系卻不能成圓教。參牟宗三，1985。

的限制，而不圖僭取天的崇高地位。⁽²³⁾

人若畏天，則當然不會企圖扮演上帝，也不會如上述何祚庥所言，在“克隆人”這問題上“勇敢地上帝的權威挑戰”，而是會帶着既喜又驚的心情，三思而又三思，審慎而行。

透過嶄新科技去思考古老問題，第一個要思考的哲學問題就是人該如何恰如其份看人。在上文，對於人的自我理解與定位，筆者已簡略解釋了兩個截然不同的人觀，及指出了它們所蘊涵對“複製人”的不同態度。中國文化對於這個哲學問題可以對全人類有何貢獻？筆者相信要走的路還很漫長。

七、人與他人的關係

從人工無性生殖到個人生殖的權利

卡拉罕所提出的第二個基礎問題，是人與他人該有怎樣的一種關係，也就是己群之間的應然關係。這個問題自伯拉圖及亞里士多德以降，一直以來是西方倫理學及政治哲學所關心的根源問題之一，而其中一個陳述這問題的形式是：如何去平衡個人權利及群體利益二者之間的衝突？哪一方孰輕？孰重？孰先？孰後？

要妥善處理人的人工無性生殖問題，無可避免地也要追溯到這個群己關係來。贊成人有人工無性生殖自由的人，其中一

[23] 除了“畏天”之外，另外一個可以約束人過分自信的方法，是在人觀中強調“幽暗意識”（“所謂幽暗意識是發自對人性中或宇宙中與始俱來的種種黑暗勢力的正視和省悟：因為這些黑暗勢力根深柢固，這個世界才有缺陷，才不能圓滿，而人的生命才有種種的醜惡，種種的遺憾。”張灝，1989，頁4。）

個論據是訴諸個人的權利；而反對的人的其中一個論據，則是訴諸家庭的利益。於是，己群之間的對立，又被突顯出來。

讓我們先從個人的權利說起。正如前述，用體細胞核移植技術去使人作無性生殖，與以前的生殖科技有其連貫性。因此，人有用生殖科技去生育的權利這論點，便馬上可以引用來支持人有人工無性生殖的權利。在這方面論述最多及最有代表性的是美國法律學者羅拔遜（John A. Robertson），他除了寫了《透過選擇而生的孩子：自由與嶄新生殖科技》（1994a）這專著外，也有學術論文討論人工無性生殖（1994b，1998），所以也被邀請為美國NBAC委員之一，影響力不小。⁽²⁴⁾

羅拔遜認為人皆有生殖的權利，而這權利的內容是包括生殖或不生殖的自由，及如何運用一己生殖能力的自由（Robertson, 1994a, 頁16）。這個自由很重要，對人生影響極大，直接影響一個人的個人身份、尊嚴、及人生意義（Robertson, 1994a, 頁24，1995，頁235-236），所以應該被視為人皆可享有的人權（Robertson, 1994a, 頁29）。因此，就算是未婚人士、同性戀者、身體殘障者、愛滋病毒帶菌者、及身繫囹圄者等人，都應可與其他人平等享有生殖的自由。就算有些人是缺乏履行親職（養育）的能力，我們頂多只能不讓他們養育兒女，而仍應讓他們生殖兒女（Robertson, 1994a, 頁31）。既然人皆有生殖的自由，而生殖科技可以使交媾上不育的人也能享有生殖的經歷，所以，生殖的自由便蘊涵着使用生殖科技的自由。再者，使用生殖科技時要作質量控制，這是合理的，否則所得可能非所欲；因此，使用生殖科技的自由也包括了透過這科技選擇嬰兒特徵的自由（Robertson,

[24] 本期陳強立及Melinda A. Roberts的文章都有論及他的見解。

1994a, 頁32-34)。

贊成人皆有生殖的自由，當然並不表示把所有的生殖行為都視為道德上正當的。一個生殖行動是否道德上正當，還要視乎這行動是否表達了正當的生殖目的，及這行動有沒有對他人造成具體的傷害。說生殖自由是一項人權，意謂在我們作道德上的權衡輕重時，應給予個人的生殖自由優先考慮 (presumptive priority)，其他的考慮因素只是次要 (仍然重要，但不是最重要)。因此，除非對他人構成具體傷害，否則對孩子、家庭、及社會會帶來“不良影響”等考慮因素，雖然都是一些重要的考慮因素，但卻不足以成為限制人生殖權利的充份理由 (Robertson, 1994a, 頁16, 30, 35, 40-42)。

於寫作《透過選擇而生的孩子》一書時，羅拔遜與其他人一樣，把用體細胞核移植技術去作人工無性生殖人類視為天方夜譚，認為這種生殖行為並不表達一個正當的生殖目的。所以不包含在人的生殖權利之內 (Robertson, 1994a, 頁34, 41)。可是，當多莉綿羊誕生後，羅拔遜便馬上修正這觀點，認為個人的生殖權利，也包含了使用體細胞核移植技術去作無性生殖的權利，並且論證因此而生的嬰兒不會受到傷害，所以反對政府對這種人的人工無性生殖的全面禁制 (Robertson, 1997, 1998)。(25)

從個人生殖的權利到自由主義

羅拔遜對個人生殖權利應給予優先考慮的堅持，並不是一項孤立的堅持，而是源自一個個人權利為本的倫理學及政治哲

學。他承認強調個人生殖的自由雖然也有流弊，但我們若限制人的生殖自由，意謂在一些人生大事中人的自由受到剝削，則其不良後果 (如政府權力過大) 就更嚴重 (Robertson, 1995, 頁236, 258-260)。因此，羅拔遜便主張以一個首尾一貫的個人權利為本的生命倫理學，來指導生殖及其他生命倫理抉擇 (Robertson, 1994a, 頁42, 222-225, 234)。(26)

換言之，贊成人有人工無性生殖的自由及權利，是以人有生殖的自由及權利為根據；而後者則是以一個個人權利為本的道德及政治理論為根據。那麼，個人權利為本的道德及政治理論又以為何為根據呢？這是醫學哲學必須追問的問題，而其答案也很明顯，就是以自由主義為根據 (Robertson, 1995, 頁256-257)。因此，醫學哲學的討論，也必須要追溯到自由主義是否可取這個政治哲學問題。

簡單而言，自由主義的核心價值之一是個體主義。個體主義有二個重要意義：存有論的，及規範性的 (參Scruton, 1982, 頁218-219; Arblaster, 1984, 頁15-16)。首先，就存有論或本體論而言，個體主義主張“己先群後”。換言之，個人比群體更真實，因為從存有論的角度來看，是先有個人，才有群體。群體是由個人所組成的，所以個人是第一序的，而群體只是第二序的。沒有群體的獨立個人，可以作為一個實體存在；超越個人而自成實體的群體，卻不可能存在。其次，就規範或應然層次而言，個體主義主張“己重群輕”。換言之，既然在存有論上是己先群後，在價值取向方面，我們應先考慮個人，才考慮群體；當己群之間有利益衝突時，個人利益有優先性，要得到充分尊重，我們不可為了抽象的群體利益而犧牲具體的個人利益。而所謂個人利益，主要的是消極的自由，及人的私人空間 (Arblaster, 1984, 頁43-44, 56-59)，而權利語言

(25) 在1994年一篇討論胚胎分裂法的無性生殖技術的論文中，羅拔遜已陳述多個論證，支持人有這種無性生殖的自由 (Robertson, 1994b)。他在1998年的長篇論文，更詳盡地為體細胞核移植法的無性生殖而辯護。然而，他的論述主要是逗留在法律及公共政策的層面。

(26) 有關西方個人權利為本的道德理論之討論，可參羅秉祥，1996。

便是最恰當來保障這些個人利益的道德語言。個人有各種人權，而群體卻沒有對等的權利，所以便已重群輕；人的首要義務是不侵犯他人的權利，不干預他人的自由及私事。

上述的個體主義，再加上其他的價值觀（如價值多元、政府價值中立、容忍歧見、政府有嚴格權限、法治、民主等），便構成自由主義。^[27]

從自由主義到社群主義

自由主義在近代及現代西方世界所向披靡，直到十多年前，才有另一股思潮崛起，挑戰其優越性，那就是社群主義（communitarianism）。^[28]

粗略而言，社群主義的思想可以用一個三段論論證來表達。（1）前題一：社群是人類生活中極其重要的一部份；（2）前題二：自由主義不能建立及維持真正的社群生活；（3）結論：自由主義有嚴重缺陷，要加以修正或甚至推翻。^[29]

限於篇幅，在這裏只簡單解釋上述的第二個前題。以沈岱爾（Michael J. Sandel）對羅爾斯（John Rawls）的新自由主義有名的批判為例，沈岱爾認為自由主義只能有兩種社群觀（工具性、及情感性），這兩種社群觀都是以獨立個體為本，群體為第二序的，所以這樣的群體是不穩定的。真正穩定的群體，是所謂“構成的社群觀”，是把個體與群體視為同序（Sandel, 1982, 頁147-150）。在這個世界我們永遠找不到獨立脫離社群中的個人；相反地，個人永遠是活在一個社群中的個人，個人的本性就是存在於緊密關聯連結中的人。因此，

[27] 參Arblaster, 1984, 頁55-91；林火旺, 1998, 頁14-27。

[28] 有關社群主義的中文論述現已有不少，參石元康, 1995；劉軍寧, 1998, 頁1-110；俞可平, 1998；林火旺, 1998, 頁195-202。

[29] 社群主義有兩種型態；溫和的只是想修正自由主義，所以主張 liberal communitarianism；激進的則企圖推翻自由主義，另建新典範。

有些社群便構成了人自我身分的一部分；人的自我並非沒有負荷（unencumbered self），而是構成的（encumbered or constituted self）。

大部分社群主義者都繼承十九世紀末德國社會學家梯尼斯（Ferdinand Toennies）的看法，把人的群體作 *Gemeinschaft*（community, 社群）和 *Gesellschaft*（voluntary association, 自願結社）之分。後者是契約性，是人所自由選擇參加與否；前者則並非如此，它是人所發現的歸屬（attachment）。在社群中，成員團結一體，有共同價值，共同身份，構成一個有機的共同體。^[30]由於自由主義（尤其是其存有論的個體主義這元素）把所有社群皆視為自願性的結社，於是便動搖及威脅了真正的社群的穩定性。為了要維護非契約性的社群不致被轉化為契約性及自願性的結社，便必須要揭竿起義，修正或甚至推翻自由主義。

[30] 正如沈岱爾所說，"On this strong view, to say that the members of a society are bound by a sense of community is not simply to say that a great many of them profess communitarian sentiments and pursue communitarian aims, but rather that they conceive their identity--the subject and not just the object of their feelings and aspirations--as defined to some extent by the community of which they are a part. For them, community describes not just what they have as fellow citizens but also what they are, not a relationship they choose (as in a voluntary association) but an attachment they discover, not merely an attribute but a constituent of their identity..... Thus a community cannot always be translated without loss to an 'association,' nor an 'attachment' to a 'relationship,' nor 'sharing' to 'reciprocating,' nor 'participation' to 'co-operation,' nor what is 'common' to what is 'collective'." (Sandel, 1982, 頁150, 151；另外參Lukes, 1973, 頁138; Bellah et al., 1985, 頁71-75, 161-162, 333-335)。

由於在社群中，成員之間彼此團結一體，所以更強調彼此之間的忠誠、獻身、及歸屬，鼓勵一種更強的責任感，是超過了不干預對方及不傷害對方這些最低要求。因此，社群主義除了保留權利語言，也強調責任語言；其最重要關注不是個人權利，而是公共利益（common good）。

從社群主義到另一種生殖倫理

正如自由主義孕育了自由主義的生命倫理學，⁽³¹⁾ 社群主義也催生了社群主義的生命倫理學，而這種社群主義立場對人的人工無性生殖，採取了較為審慎有保留的立場。

卡拉罕本人便是社群主義生命倫理學的倡導者，於1990年一本書中他已透露一些初步構思（Callahan, 1990, 頁105-113），數年前在一篇論文中他又指出社群主義的生命倫理學的幾個大方向（Callahan, 1996），⁽³²⁾ 而他的同道中人也開始增加（如Emmanuel, 1991; Nelson, 1994; Kucaewski, 1997）；限於篇幅，在這裏不作全面闡述。筆者會把焦點放在生殖倫理，來對比社群主義生命倫理學與自由主義生命倫理學的不同。

首先，自由主義的生殖倫理學由於採取已重群輕的立場，強調一個成年人的生殖自決，所以對生殖科技所帶來的嶄新家庭模式（多父多母家庭、親屬關係不清家庭、不婚單親家庭、同性雙親家庭等）處之泰然。這立場最明確顯示於歐洲共同體於1989所發表的《葛羅弗報告書》中，該報告書第四章整章討論家庭，而結論是應“容讓未來家庭的結構作實驗式的演

變”，因為“我們寧願選擇一個樂於從事（而不是壓制）‘生活實驗’的社會”（Glover, 1989, 頁63）。傾向於社群主義的生命倫理學學者，則把家庭視為最重要的社群之一，並且把家庭視為針對以契約為基礎的道德理論（把所有道德關係皆視為源於契約）的最有力反例，是對抗個體主義的最重要城堡。因此，他們特別關注生殖科技對家庭穩定性的影響，而不隨意放任讓家庭的結構隨着生殖科技的日新月異而隨波逐流（Nelson and Nelson, 1995, 頁804; Callahan, 1996, 頁32; Almond, 1995, 頁25）。⁽³³⁾

其次，自由主義的生命倫理學強調個人權利，所以在生殖倫理上也強調個人生殖（procreation）的權利，對於生殖後的養育（rearing）責任，則不願相提並論；那些不適親職的人，最多是不讓他們養育兒女，而不應禁止他們生殖兒女（Robertson, 1994a, 頁31）。這種把“生”與“育”二分的處理辦法，也是社群主義的生命倫理學所難以首肯，⁽³⁴⁾ 因為社群主義強調對家庭及其成員的責任及獻身，強調社會公益。生殖並不是個人的私事而已，也是社會公事，因為一個孩子生到世上來，既是家庭的一分子，也是社會的一個成員。不能履行親職，便不應生殖，否則只是製造孤兒或缺乏後天照顧的兒童，既不符合孩子的最高利益，也有損社會公益。

回到人的人工無性生殖

基於上述二個社群主義生殖倫理的立場，則不難導引出社

(33) 就生殖科技對家庭制度所產生的衝擊，所作的不同家庭倫理學反思，見Ulanowsky, 1995。

(34) “But it has been one of the enduring failure of the reproductive rights movement that it has, in the pursuit of parental discretion & relief of infertility, constantly dissociated the needs of children & the desires of would-be parents” (Callahan, 1997, 頁19)。

(31) 很多西方生命倫理學著述都反映了自由主義的色彩，而最自覺及最旗幟鮮明主張要徹底地採納自由主義的，可參Charlesworth, 1993。

(32) 值得注意的是，這篇論文是發表在*The Responsive Community*期刊；它是美國唯一完全用來討論社群主義思想之期刊。

群主義對人的人工無性生殖的看法。就我們目前對體細胞核移植法的知識及推想，筆者認為社群主義是比較傾向於反對用這種技術去人工無性生殖另一個人。原因之一，是這種生殖方式對這個家庭新成員的長遠最高利益比較不利；原因之二，是這種生殖方式會使家庭契約化，動搖家庭的穩定性。⁽³⁵⁾

首先，正如在很多討論中都有澄清，用這種新技術來生殖可以是出於幾種不同的動機。其中的一種動機是除了希望生小孩之外，還希望生出一個與當事人生物特徵完全相同的小孩；這是體細胞核轉移技術與其他生殖技術不同及吸引人之處，所以，也很可能是極大部分想用這技術生小孩的人的動機（下文簡稱“酷像動機”；參NBAC, 1997, 頁76）。因着這種動機而作人工無性生育，會對孩子的長遠最高利益比較不利，是因為正如不少評論都有指出，透過這種技術及期望而出生的小孩，在成長期間會長期活於某種壓力底下，要再一次去演繹“受複製者”的生平及成就。⁽³⁶⁾由於長期活在“受複製者”的蔭影當中，這個小孩的未來將大大不像其他小孩的未來般開放，對於人生的方向較難自決，不容易自立門戶（Nelson, 1997; NBAC, 1997, 頁65-69）；因此，孩子成長的長遠最高利益將很可能受到損害。多莉綿羊不需要自立門戶，牠的工作就像其他牲畜一樣為人類提供奶、肉、及皮毛；人卻不然，“人生”比“羊生”更複雜及多樣化，需要更大空間讓人自我發展。正如前述，社群主義不容把“生”分離於“育”而獨立考慮，因為社群主義主張對社群及其成員有一個更高的責任感（並不止是不傷害而已）。“生殖”的好消息（欲為人父母者多了一個生殖方式的選擇），若成為“發育”的壞消息（小

孩較難獲得一個高度開放的未來），則儘管體細胞移植技術不會對生命造成傷害，也不見得是一項值得贊成的生殖方式。⁽³⁷⁾

其次，這種生殖方式會提供更多因素動搖家庭的穩定，使家庭由一個非契約性社群演變為契約性群體。正如上述，生殖科技的發展已使人可以嘗試選擇子女特徵，而生殖權利的鼓吹者羅拔遜的書名就是《透過選擇而生的孩子》，他認為生殖的權利，是包括了選擇某一個生物特徵組合的孩子的權利（Robertson, 1994a, 頁32-34）。人若有其他生殖方式可生兒女，而卻堅持用體細胞核移植法作人工無性生殖，就正可使欲為人父母者達到這個選擇的目的。換言之，這種做法是把親職建立在自己的選擇上，而不是建立在遺傳基因的機遇巧合或抽籤上（NBAC, 1997, 頁68）。

我們可以設想，若成年人在建立親子關係時是以選擇為基礎，在這個關係的另一端，孩子也是否可以要求有選擇權，以決定是否要維持這親子關係，以示公平？答案應該是肯定的。事實上，在討論其他生殖科技對家庭的衝擊時，已有學者提出，為體現公平原則，成年人若有權利選擇孩子特徵，孩子在長大懂事後，也該有權利選擇或逗留在這親子關係中，或與雙親脫離親子關係，即“離親”（divorce their parents）。⁽³⁸⁾顯

(37) 雖然孩子有“開放的未來”之權利，是Joel Feinberg於1980一篇論文中所提出的。但其背後的意念（孩子有對未來人生無知的權利），則是Hans Jonas最早透徹陳詞（Jonas, 1974, 頁159-163）。

(38) ".....a conception of the family as a structure of rights and an object of choice. There is choice here in two ways. Firstly, one may choose to become the originator of a family in choosing to become a parent. Increasingly the nature of that choice may broaden as our ability to control the biological processes develop. Secondly, although one cannot choose which family to be born into, one may choose to move out of the family relationship, to abdicate from the network of rights and responsibilities. Indeed, it might seem that a natural development

(35) 筆者認為，這兩個後果雖非必然會發生，但卻有高度或然率會發生；但也有人會有異議（參NBAC, 1997, 頁66）。

(36) 參本期江丕盛的論文。

然地，親子關係的建立及維持若皆以選擇為基礎，家庭便會變成自願性結社的一種，也就是把家庭改變成為一個契約性群體，⁽³⁹⁾而這發展（正如前述）卻正是社群主義所堅決反對的。⁽⁴⁰⁾

正如社群主義哲學家沈岱爾的名言，真正的社群“並非如自願性結社一樣，是一個人自己選擇進入的關係，而是人所發現的一個歸屬”（Sandel, 1992, 頁150）；社群主義應是傾向保留在生殖中遺傳基因的機緣巧合或抽籤（genetic lottery）。這樣，在親子關係的建立及維繫中，互不挑選；親不揀選子的特徵，子也不審查親的特徵，這樣既公平，也能增加家庭的穩定。表面上，這似乎是屈從於機遇的盲目性，而有違自由主義的個人選擇為優先（pro-choice）的價值取向。可是，這種安排，除了能保障家庭的穩定性外，還有助於建立一個慈道及孝道的理想。

理想的慈道（父母對待子女之道），應該是一種全然的接納及無條件的忠誠與獻身。父母愛子女，不是因為他們擁有甚麼天賦（what they have），而是因為他們是子女的身份

of this would be a legal right for children to divorce their parents and opt for more appropriate ones..... the family then begins to be constructed on the model of a contract, which need not mean at all that it is bereft of love and affection any more than marriage itself is." (Marshall, 1995, p.109)

(39) 這種把家庭契約化的壓力，除了來自生殖科技之應用外，也來自西方晚近對家庭倫理的反思。在自由主義影響所及，有些哲學家也主張把親子關係建立在友誼的模式上，於是子女對父母的孝愛，便並非無條件的，而是視乎雙方友誼之深淺及有無而定；合則來，不合則去（如English, 1979）。於是，有些社群主義者便指控這些哲學家“反家庭”（Sommers, 1994）。

(40) 參“人的道德生活不能化約為建基於選擇的契約式關係”（Campbell, 1997, 頁16）。

（who they are）；這是為了子女本身之緣故而愛他們，而不是為了他們所擁有的特徵而去愛他們（參NBAC, 1997, 頁67）。放棄了選擇子女特徵的自由，而對子女採取不管會有甚麼特徵都全然開放接納的態度，固然是一種盲目的愛。但偉大的愛都必然是帶有某一種盲目性——不問對方的表現及成就之高低，不問對方的天賦或才幹的多寡，都堅定不移接納及愛對方（Waters, 1997, 頁85）。

假如我們對慈道持這個理想，我們也可以公平地對孝道提出類似的理想。子女愛父母，也不應該建立在父母的成就高低或天賦多寡上，而應全然接納，無條件獻身，堅定不移地忠誠。換言之，假若我們希望孩子對父母說“我愛你，並不因你擁有甚麼特徵，而只因你是我的父或母”；那麼，父母也應該對子女說：“我愛你，並不因為你擁有甚麼特徵，而只因為你是我的孩子”。可是，正如上述，因酷像動機而人工無性生殖的人，卻比較難以培養“我愛你，只因為你是我的孩子”的態度，因為整個生殖過程背後的動機，都並非只是想生一個孩子，而是想生一個擁有某一組特徵（酷像我自己）的孩子。

換言之，在生殖中我們若放棄選擇孩子特徵或預定其遺傳基因組合的自由，則較有利推行一個理想的慈道及孝道，而這又會增加家庭的穩定性。因此，放棄用體細胞核移植技術去作無性生殖，是與社群主義思想的大方向吻合的。⁽⁴¹⁾

嶄新的醫學科技，古老的哲學問題

總言之，自由主義及社群主義在這個“複製人”的問題上

(41) 以群體作為反思的出發點，不一定要往上述社群主義之方向進行。例如本期沈清松的文章，論及“自我保存”，並非指個人血緣得到保存，而是家族及人類得到保存，而這個討論的結論卻是指向容許人的人工無性生殖。

立場可謂涇渭分明。表面上，社群主義在這一問題上的立場似乎比較合乎人的道德常理，對自由主義構成一個有力的批判，這也應該是心胸開放的自由主義者如羅拔遜所樂於承認的（Robertson, 1994a, 頁223-225, 231-232, 995, 頁258-260）。只不過，我們就算承認社群主義在這個“複製人”的問題上見解較持平，也不表示在整體思想而言，社群主義也比自由主義優勝，因為自由主義之所以在近代及當代西方社會所向披靡，也因為它的整體主張有不少優點，以大功掩其小過（參 Robertson, 1994a, 頁42, 1995, 頁259；Beauchamp and Childress, 1994, 頁83-85）。整體而言，社群主義是否能保存自由主義的優點且克服其缺點？這問題在當代西方學術界正是最熱烈爭論的議題之一，暫時難見定論。只不過，平心而論，自由主義的己先群後及己重群輕兩個個體主義立場，以往主要是針對政治群體（國家）而發，而不是主要針對家庭群體（參Lukes, 1973, 頁79-87；Gray, 1986, 頁70-77）。自由主義面對社群主義的挑戰，是否能發展出保護家庭穩定的理論，則吾人尚需拭目以待，而不必過早宣佈自由主義的沒落。

筆者在上文不惜用極長的篇幅去論述自由主義與社群主義之爭，旨在想說明卡拉罕的見解：“克隆人”的科技是嶄新的，但它所引起的價值取向爭論（群己關係）卻是古老的。醫學哲學的任務，除了應用性的任務（協助人回答“可不可以複製人？”）之外，還有其根源性的任務，引導人發現及探索表象背後的根源性哲學問題。這樣的醫學哲學，既能微觀，也能宏觀，見樹也見林。微觀與宏觀互動貫通，這樣的哲學思考才能徹底處理問題。

儒家的群己思想與家庭倫理

最後，我們當然要問，中國文化中有何資源去處理上述的宏觀醫學哲學問題？在古代中國，比較關心群己問題的是儒家

思想。首先，沒有多少學者主張儒家的政治社會思想是接近近代西方的自由主義及個體主義；雖然有少部分學人認為古代儒家思想是“有中國特色”的個人主義或人格主義，（如狄百瑞，1983；杜維明，1997），但儒家的“為己之學”的中心關懷與近代西方自由主義及個體主義的中心關懷（存有論的己先群後，價值取向上的己重群輕）是大相逕庭。近代中國把西方的自由主義及個體主義介紹到中國來的應以百年前的嚴復為第一人；可是，雖然他把彌爾（John Stuart Mill）的《論自由》譯為中文（取名為《群己權界論》），並加上不少譯者解釋，但他的終極取向，仍是與彌爾取向不同。正如近人的研究顯示，嚴復的理想是一個己群並重的平衡，並且當我們不能到達這個理想的平衡時，嚴復便寧擇“兩害相權，己輕群重”，而不是如彌爾一樣堅定選擇己重群輕（黃克武，1998，頁5，228-231）。這正反映了儒家思想對嚴復的影響（黃克武，1998，頁231-233）。近代哲學學者謝幼偉在批判彌爾的《論自由》時，也以中國思想來批評彌爾的己先群後見解，而主張己群同序（謝幼偉，1973）。

儒家既非主張個體主義，那麼它是否主張集體主義呢？持肯定見解的在早期西方學術界大不乏人，但晚近的一些研究，也指出其論點之錯誤（如楊中芳，1994；金耀基，1992）。

那麼儒家思想是否較接近上文所論述的西方社群主義？儘管有些人有這個聯想，及儘管兩者之間表面上是有一些雷同的見解，但兩者之間的差異就更大（參卜松山，1998）。此外，根據金耀基及其他人的研究，儒家思想對於家庭以外的社群，根本就沒有清晰的觀念；儒家思想嚴重缺乏明確的“公”的意識及家以外的“群”的概念（費孝通，1985，頁21-28；金耀基，1992，頁7-9，12-13）。既然如此，也就說不上強調社群的公共利益，不能與西方的社群主義相提並論了。杜維明及其他學者之所以一直強調儒家思想中有一個獨特及值得發揚的自

我觀，但從沒提出儒家思想中也有一個獨特及值得發揚的社群觀（參杜維明，1997），似乎因為這正是儒家政治及社會哲學的弱點。^[42]

簡言之，無論是古代中國思想，或當代中國學界，對如何處理己群關係這個社會及政治哲學課題所能提供的資源似乎不多。在二十世紀，除了一些孤獨的聲音（如胡適長期所提倡的自由主義及“健全的個人主義”；見胡適，1930），對群己關係的討論就似乎都是政治意識形態之爭了。這樣看來，中國學人對這方面的哲學探索，還有很多路要走。^[43]

[42] 假如自由主義的問題是重契約性群體，而輕非契約性社群，儒家思想的問題就正相反，是重非契約性社群（家庭），而輕契約性群體。因此，自由主義堅持邦國是一個契約性群體，儒家卻把邦國視為一個大的家（所以稱為“國家”；統治者是“君父”，是“父母官”，皇帝“上為皇天之子，下為庶民父母”，被統治者就只是“臣子”及“子民”），把朋友關係也要家庭化（朋友如手足，稱兄道弟，結拜兄弟）。此外，假如自由主義的一個功德是保障個人權利，使人民較能免於暴政，儒家思想的“整體主義”（holism；參Munro, 1985, 頁16-24），就如Karl Popper等自由主義者的批評，是帶有政治烏托邦主義的傾向，是專制暴政的溫床（參Arblaster, 1984, 頁39; Munro, 1985, 頁23）。因此，如果自由主義是屬於現代（modern）的思潮，儒家的群己關係思想，仍是前於現代（premodern），與西方十八世紀前之思想主流類似（Munro, 1985, 頁22-24）；社群主義，則可說是邁向後現代（postmodern）了。因此，把儒家思想與社群主義相提並論，就更不恰當。

[43] 近年來在國際間興起一個“亞洲價值觀”的討論，而鼓吹這套價值觀甚力的包括新加坡、馬來西亞、及日本的某些政府官員。雖然這些倡議就其詳細內容而言並沒有一致共識，但大皆是涉及群己關係，及反對西方的“己先群後，己重群輕”思想。例如新加坡在其學校所推行的“共同價值觀”包括五組核心價值觀：國家至上，社會為先（nation before community and society above self）；家庭為根，社會為本（family as the basic unit of society）；關懷扶助，同舟共濟（regard and community support for the individual）；求同存異，協商共識（consensus instead of contention）；種族和諧，宗教容忍（racial and religious harmony）（關於這五組價值觀的解說，見Singapore,

由於中國文化對家庭這個血緣性社群非常重視，以致有些社會學家把中國社會視為家庭為本的社會（金耀基，1992，頁3）。既然如此，中國古代的家庭倫理能夠為“複製人”提供一些反思的資源嗎？目前，恐怕也無能為力。一方面，自本世紀初起，中國的知識分子對古代中國的家庭制度有嚴厲的批判。巴金在《家》這小說中對古代大家庭的控訴是廣為人知的，但早於晚清及民國初年時，對儒家思想忠心耿耿的康有為，已在《大同書》中（己部，“去家界為天民”）批判中國的家庭制度，認為為了個性解放，男女平權，使中國走向“太平世”的大同社會，必須“去家”（康有為，1998，頁225-252）。稍後的胡適也以娜拉的離家出走，來表達易卜生主義（胡適認為這是一種健全的個人主義；胡適，1930）。另一方面，在當代華人學術界，對家庭的社會學論述不少（如喬健，1981），但對家庭倫理的討論則不多；在這些少數的著述中，也是比較側重在發揚古代家庭倫理的一些可愛之處（如楊懋春，1981；張懷承，1993），而不是對家庭倫理的重新建構。楊國樞（1989）嘗試繼承胡適（1919）的方向去建立一個新孝觀，但也只是止於孝的倫理，而並未對家庭這個社群作任何道德哲學反省。雖然，我們可以有把握地說，在當代中國人的道德意識中，家庭仍扮演一個重要的角色，很少人會把個人的生殖權利置於家庭共同利益之上，但這只是一個實然的描

1991）。有學者表達意見認為，這個亞洲價值觀的體系基本上就是儒家的價值觀（如林徐典，1991；杜維明於1997年在香港科技大學的公開演講也如此說）。只不過，筆者尚未見過有學者為這套群己關係指引作哲學性的辯護，或建構理論去支持。所以，迄今為止，這套價值觀主要在國際政治上引起不少討論（參梁元生，1997；Patten, 1998, 頁146-172），但在華人哲學界卻討論不多。

述性觀察，而不是應然的規範性反思。^[44]

因此，在這個生殖科技發達的年代，究竟中國古代的家庭倫理有甚麼智慧資源可提供我們參考？這還是一個逼切的中華醫學哲學研究課題。

八、人與自然的關係

(因篇幅所限，只刊載提綱)

- 1 人的自然本性是有性生殖，人若透過體細胞核移植技術作無性生殖，是透過科技去改寫自然生殖秩序，以科技去擴大人生殖方式之選擇。這意味着人對自己生殖能力之全面駕馭，全然主宰自己的生殖命運。
- 2 這現象背後隱藏一個重要及悠久的哲學問題：人與自然的關係，或人所發明的科技應該與自然（自然界，及自然界運行的規律）有怎樣的關係？人所開拓的人文科技世界是否應擺脫（部分、或完全擺脫）生物自然秩序？^[45]
- 3 人與自然的關係可以粗略地用一個三分的分類法來表示：
(a) 人受制於自然之下，(b) 人凌駕於自然之上，
(c) 人共存於自然之中（NBAC，1997，頁46-47）。
- 4 中國古代對天人關係有非常廣泛及豐富的論述，而“天”的其中一意義就是自然。《莊子》、《荀子》及《易傳》

[44] 假如我們的傳統道德觀念會認為人沒有“複製”自己的權利，這大概是因為傳統道德思想中找不到“人有生殖權利”這觀念；這是否因為傳統倫理思想根本就不着重個人的權利？這是可喜的？還是可悲的？

[45] 本期沈清松及范瑞平的文章，都有涉及“自然律”的觀念；這是另一種討論人與自然的關係之方式。

這三部書中的天人關係，能對應上述的人與自然關係三分的分類法。

- 5 《莊子》的“人與天一”是相當於上述的“人受制於自然之下”
 - 5.1 “何謂人與天一邪？……有人，天也；有天，亦天也。人之不能有天，性也，聖人晏然體逝而終矣”（《莊子·山木》）。
 - 5.2 “古之真人，以天待人，不以人入天”（《莊子·徐無鬼》）。
 - 5.3 “知天之所為，知人之所為，至矣。……不以人助天，是之謂真人。……其一與天為徒，其不一與人為徒。天與人不相勝也，是之謂真人”（《莊子·大宗師》）。
 - 5.4 “牛馬四足，是謂天；落（絡）馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰，無以人滅天”（《莊子·秋水》）。
 - 5.5 “子貢南遊於楚，反於晉，過漢陰見一丈人方為圃畦，鑿隧而入井，抱甕而出灌，滑滑然用力甚多而見功寡。子貢曰：‘有械於此，一日浸百畦，用力甚寡而見功多，夫子不欲乎？’為圃者仰而視之曰：‘奈何？’曰：‘鑿木為機，後重前輕，挈水若抽，數如沃湯，其名為槲。’為圃者忿然作色而笑曰：‘吾聞之吾師，有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不為也。’（《莊子·天地》）
- 6 《荀子》的“天人之分”，是相當於上述的“人凌駕於自然之上”。
 - 6.1 “莊子蔽於天而不知人”（《荀子·解蔽篇》）。
 - 6.2 “故明於天人之分，則可謂至人矣”（《荀子·天

論》)。

6.3 “如是，則知其所為，知其所不為矣；則天地而萬物役矣”（《荀子·天論》）。

6.4 “大天而思之，孰與物畜而制之！從天而頌之，孰與制天命而用之！望時而待之，孰與應時而使之！因物而多之，孰與騁能而化之！思物而物之，孰與理物而勿失之也！願於物之所以生，孰與有物之所以成！故錯人而思天，則失萬物之情”（《荀子·天論》）。

7 《易傳》的“天人和合”是相當於上述的“人共存於自然之中”。

7.1 《易傳》中的天人思想，可以說是對《莊子》及《荀子》的對立觀點的調合及統一。假如前者是“蔽於天而不知人”，則後者便是“蔽於人而不知天”。人既不應完全臣服於天，天也不應完全臣服於人，二者之間應有一互動的親密關係。

7.2 “易之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而兩之故六，六者，非他也，三才之道也。”（《易傳·繫辭傳·下》第十章）

7.3 “夫大人者與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神命其吉凶，先天而弗違，後天而奉天時。”（《周易·乾卦·文言傳》）。

8 用體細胞核移植技術無性生殖，是生殖科技的一種；而生殖科技又是芸芸醫學科技中的一種。要全面評審人應否去“複製人”這問題，則必須也要評審人該如何運用醫學科技這大問題，而這又必然把我們引到人與自然關係這哲學問題。正如卡拉罕所言，科技是嶄新的，但其引發的問題卻是古老的。醫學哲學儘管不能為臨床的醫療問題提供當下實用的答案，但卻提醒我們在每一個實

用的問題背後，都有一些重要的哲學問題等待我們去探索。這也是本期刊的存在因由之一。

參考文獻

- Almond, B: 1995, "Family Relationships and Reproductive Technology," In Carole Ulanowsky edited, *The Family in the Age of Biotechnology*, Aldershot: Avebury Ashgate Publishing Limited, pp.13-26.
- Arblaster, Anthony: 1984, *The Rise & Decline of Western Liberalism*, Oxford: Basil Blackwell.
- Beauchamp, Tom L. and Childress, James F.: 1994, *Principles of Biomedical Ethics*, 4th edition, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Bellah, Robert N., Madsen, Richard, Sullivan, William M., Swidler, Ann and Tipton, Steven M.: 1985, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Blank, Robert H.: 1990, *Regulating Reproduction*, New York: Columbia University Press.
- Bruce, Donald M.: 1997, "A View from Edinburgh," In Ronald Cole-Turner edited, *Human Cloning: Religious Responses*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, pp.1-11.
- Callahan, Daniel: 1995, "Bioethics," In Warren T. Reich edited, 1995, *Encyclopedia of Bioethics*, revised edition, New York: Simon & Schuster Macmillan, pp. 247-256.
- Callahan, Daniel: 1996, "Communitarian Bioethics: A Pious Hope?" *The Responsive Community*, 6:4 (Fall 1996):26-33.
- Callahan, Daniel: 1997, "Cloning: The Work Not Done," *Hastings Center Report*, 27:5 (September- October 1997):18-20.
- Campbell, Courtney S.: 1997, "Prophecy and Policy," *Hastings Center Report*, 27:5 (September- October 1997):15-17.
- Charlesworth, Max: 1993, *Bioethics in a Liberal Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Emanuel, Ezekiel J.: 1991, *The Ends of Human Life: Medical Ethics in a Liberal Polity*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- English, Jane: 1979, "What Do Grown Children Owe Their Parents?" in Onora O'Neill and William Ruddick edited, 1979, *Having Children: Philosophical and Legal Reflections on Parenthood*, New York: Oxford University Press.
- Glover, Jonathan et al.: 1989, *Fertility and the Family: The Glover Report on Reproductive Technologies to the European Commission*, London: Fourth Estate.
- Gray, John: 1986, *Liberalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hopkins, Patrick D: 1998, "Bad Copies: How Popular Media Represent Cloning as an Ethical Problem," *Hastings Center Report*, 28:2(March-April, 1998):6-13.
- Jonas, Hans: 1974, "Biological Engineering-A Preview," in *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, pp.141-167.
- Jonsen, Albert R., Veatch, Robert M and Walters, LeRoy edited:1998, *Source Book in Bioethics*, Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Kuczweski, Mark G.: 1997, *Fragmentation and Consensus: Communitarian and Casuist Bioethics*, Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Lukes, Stephen: 1973, *Individualism*, Oxford: Basil Blackwell.
- Marshall, S.E.: 1995, "Choosing the Family," In Carole Ulanowsky edited, *The Family in the Age of Biotechnology*, Aldershot: Avebury Ashgate Publishing Limited, pp.105-117.
- NBAC (National Bioethics Advisory Commission): 1997, *Cloning Human Beings: Report and Recommendations of The National Bioethics Advisory Commission*, volume I, Rockville, Maryland.
- Nelson, Hilde Lindemann and Nelson, James Lindemann: 1995, "Family" In Warren T. Reich edited, 1995, *Encyclopedia of Bioethics*, revised edition, New York: Simon & Schuster Macmillan, pp.801-808.
- Nelson, James Lindemann: 1994, "Routine Organ Donation: A Communitarian Organ Procurement Policy," *The Responsive Community*, 4:3 (Summer): 63-68.
- Nelson, James Lindemann: 1997, "Cloning, Families, and the Reproduction of Persons," *Biolaw*, II:2 (June): S:144 - S:150.
- Patten, Chris: 1998, *East and West*. London: Mcmillan.
- Pope, Alexander: 1940, "An Essay on Man," In George Sherburn edited, *The Best of Pope*, rev. ed. New York: Ronald Press Company.
- Robertson, John A.: 1994a, *Children of Choice: Freedom and The New Reproductive Technologies*, New Jersey: Princeton University Press.
- Robertson, John A.: 1994b, "The Question of Human Cloning," *Hastings Center Report*, (March-April):6-14.
- Robertson, John A. : 1995, "Liberalism and the Limits of Procreative Liberty: A Response to My Critics," *Washington and Lee Law Review*, 52:1, 233-267.
- Robertson, John A.:1997, "A Ban on Cloning and Cloning Research is Unjustified," *Biolaw*, II:2 (June): S:133 - S:139.
- Robertson, John A. :1998, "Liberty, Identity, and Human Cloning," *Texas Law Review*, 76:6 (May): 1371-1456.
- Sandel, Michael J: 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Scruton, Roger: 1982, *A Dictionary of Political Thought*, New York: Hill and Wang.

- Singapore, the Government of the Republic of: 1991, *Shared Values White Paper*, presented to the Parliament on 2 January, 1991.
- Sommers, Christina Hoff: 1994, "Philosophers Against the Family," in *Communitarianism: A New Public Ethics*, edited by Markate Daly, Belmont, California: Wadsworth, pp.321-335.
- Ulanowsky, Carole: 1995, *The Family in The Age of Biotechnology*, Aldershot: Avebury.
- Waters, Brent: 1997, "One Flesh? Cloning, Procreation, and the Family," In Ronald Cole-Turner edited, *Human Cloning: Religious Responses*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, pp.78-90.
- 卜松山, 1998, 〈社群主義與儒家思想〉, 《二十一世紀》, 總第四十八期 (8月1998年), 頁99-106。
- 石元康, 1995, 〈社群與個體：社群主義與自由主義的論辯〉, 《當代》, 第一一四期 (10月1日 1995年), 頁94-104。
- 牟宗三, 1968, 《心體與性體》, 台北：正中書局。
- 牟宗三, 1985, 《圖善論》, 台北：學生書局。
- 何祚庥, 1997, 〈再談《寬容地看待克隆技術》〉, 收於林平編撰, 《克隆震撼：複製一個你, 讓你領回家?》, 北京：經濟日報, 頁4-10。
- 李嘉泳, 張彥衡, 1991, 〈無性生殖〉, 《中國大百科全書·生物學卷》, 北京, 上海：中國大百科全書出版社, 頁1767-1769。
- 杜維明, 1997, 《儒家思想——以創造轉化為自我認同》, 台北：東大。
- 狄百瑞著, 李弘祺譯, 1983, 《中國的自由傳統》, 台北：聯經。
- 帕斯卡爾著, 何兆武譯, 1995年, 《思想錄：論宗教和其他主題的思想》, 北京：商務印書館。
- 林火旺, 1998, 《羅爾斯正義論》, 台北：台灣書店。
- 林平編撰, 1997, 《克隆震撼：複製一個你, 讓你領回家?》, 北京：經濟日報。
- 林徐典, 1991, 〈儒家思想與現代化——新加坡的經驗〉, 《孔子研究》, 第三期, 頁113-115。
- 周光炎, 1991, 〈克隆選擇學說〉, 《中國大百科全書·生物學卷》, 北京, 上海：中國大百科全書出版社, 頁809。
- 邱仁宗, 1988, 《生死之間：道德難題與生命倫理》, 香港：中華書局。
- 邱仁宗, 1997, 〈克隆技術及其倫理學含義〉, 收於林平, 1997, 《克隆震撼》。

- 金耀基, 1992, 〈儒家學說中的個體和群體〉, 《中國社會與文化》, 香港：牛津大學出版社, 頁1-16。
- 俞可平, 1998, 《社群主義》, 北京：中國社會科學出版社。
- 胡適, 1919, 〈我的兒子〉、〈關於《我的兒子》的通信〉, 收於錢理群編, 《父子父子》, 北京：民出版社, 1990。
- 胡適, 1930, 《胡適文選》, 台北：遠東圖書公司, 1973年重印, 頁85-104。
- 唐君毅, 1953年, 《中國文化之精神價值》, 台北：正中書局。
- 康有為著, 朱維錚編校, 1998, 《康有為大同論二種》, 香港：三聯。
- 張懷承, 1993, 《中國的家庭與倫理》, 北京：中國人民大學出版社。
- 張灝, 1989, 《幽暗意識與民主傳統》, 台北：聯經。
- 梁元生, 1997, 〈「外聖」而「內王」——李光耀與新加坡儒學〉, 《人文中國學報》, 第四期 (7月1997年), 頁147-161。
- 喬健主編, 1991, 《中國家庭及其變遷》, 香港：香港中文大學。
- 費孝通, 1985, 《鄉土中國》, 北京：生活·讀書·新知三聯書店出版。
- 黃克武, 1998, 《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》, 台北：允晨文化。
- 楊中芳, 1993, 〈中國人真是「集體主義」嗎?〉, 收於楊國樞編, 《中國人的價值觀：社會科學觀點》, 台北：桂冠, 頁321-434。
- 楊國樞, 1989, 〈中國人之孝道的概念分析〉, 《中國人的蛻變》, 台北：桂冠, 頁31-64。
- 楊懋春, 1981, 《中國家庭與倫理》, 台北：中央文物供應社。
- 劉軍寧等編, 1998, 《自由與社群》, 北京：生活·讀書·新知三聯書店。
- 劉述先, 1978, 〈牟先生論智的直覺與中國哲學〉, 《牟宗三先生的哲學與著作》, 台北：學生書局, 頁757-758。
- 劉述先, 1986, 〈由中國哲學的觀點看耶教的訊息〉, 《文化與哲學的探索》, 台北：台灣學生書局, 頁177-187。
- 劉述先, 1989, 〈當代新儒家可向基督教學些甚麼〉, 《大陸與海外》, 台北：允晨文化, 頁273-294。
- 錢穆編, 1971, 《朱子新學案》, 台北：三民書局。
- 謝幼偉, 1973, 〈穆勒《論自由》的批判〉, 《中國哲學論文集》, 台北：華岡出版部, 頁76-87。
- 羅秉祥, 1995, 〈生育倫理學問題初探〉, 《哲學雜誌》, 第十二期 (4

月1995年)，頁114-129。
羅秉祥，1996，〈權利為本的道德理論之限制與價值〉，《哲學論評》，
第十九期（1月1996年），頁255-284。

附錄

兩岸三地對“複製人”討論之書目（1997—1998夏）

香港

- 江大惠，1998，〈侏羅紀公園的啟迪〉，余達心、江丕盛等：《複製人——祝福抑咒詛》，香港：中國神學研究院及基道出版社，頁57-72。
- 江丕盛，1998，〈複製或創造〉，余達心、江丕盛等：《複製人——祝福抑咒詛》，香港：中國神學研究院及基道出版社，1998，頁19-40。
- 余達心，1998，〈「複製」——更新生命抑破損人性？〉，余達心、江丕盛等：《複製人——祝福抑咒詛》，香港：中國神學研究院及基道出版社，頁41-56。
- 林文英，1998，〈生命何價、母愛何干、科技何益？〉，余達心、江丕盛等：《複製人——祝福抑咒詛》，香港：中國神學研究院及基道出版社，頁73-82。
- 陳方正，1998，〈伊甸園能重整嗎？——論現代人焦慮之根源〉，《二十一世紀》（8月1998年），第四十八期，頁115-122。
- 曾達乾，1998，〈複製人類——基督教的角度〉，余達心、江丕盛等：《複製人——祝福抑咒詛》，香港：中國神學研究院及基道出版社，頁83-90。
- 鄭順佳，1998，〈對影成三人——複製人類縱橫談〉，余達心、江丕盛等：《複製人——祝福抑咒詛》，香港：中國神學研究院及基道出版社，頁1-18。
- 關俊棠，1998，〈無性繁殖的道德評估——天主教會的角度〉，余達心、江丕盛等：《複製人——祝福抑咒詛》，香港：中國神學研究院及基道出版社，頁91-98。

台灣

- 王道還，1997，〈從《科學怪人》到《美麗新世界》——複製羊桃莉引起的爭議〉，《當代》，一一九期（7月1997年），頁30-35。
- 江晃榮，1997，〈複製羊與生物技術在家畜育種上之應用（1）〉，《產業技術資訊：生技／醫藥產業透析》，（4月1997年），頁10-15。

- 江晃榮，1997，〈複製羊與生物技術在家畜育種上之應用（2）〉，《產業技術資訊：生技／醫藥產業透析》，（6月1997年），頁1-8。
- 李瑞全，1997，〈複製人的倫理困惑〉，《應用倫理研究通訊》，二期，（4月1997年），頁45-46。
- 沈清松，1997，〈論複製人的倫理問題〉，《哲學雜誌》，二十一期（8月1997年），頁232-254。
- 周成功，1997，〈複製羊的科學觀〉，《當代》，一一九期（7月1997年），頁24-29。
- 武光東，1997，〈也談人類複製〉，《科學月刊》，廿八卷，5期，總329，（5月1997年），頁380-382。
- 程樹德，1997，〈不可能的成功——從演化生物學看複製科技〉，《當代》，一一九期（7月1997年），頁36-45。
- 褚柏顯，1997，《未來複製人》，新店市：書華。
- 韓玉榮，龔靜編著，1998，《Clone傳奇：揭開生命複製神秘面紗》，台北：業強。
- 魏耀輝主持，張孟媛記錄整理，1997，〈從複製羊到複製人——座談會紀要〉，《科學月刊》，廿八卷，5期，總329（5月1997年），頁374-379。

中國大陸

- 方細堂，1997，〈克隆羊“多莉”的啟示——談科研選題的重要性〉，《醫學與哲學》，十八卷，第7期（7月1997年），頁342。
- 王斌，1997，〈細胞核移植技術與克隆羊〉，《醫學與哲學》，十八卷，第6期（6月1997年），頁285-286。
- 史學英，1997，〈人類無性生殖的倫理思考〉，《醫學與哲學》，十八卷，第9期（9月1997年），頁485-486。
- 任萬霞，王勇，1997，〈克隆技術與倫理學〉，《中國醫學倫理學》，1997年3期，總53期，頁39。
- 周建軍，宋玉蘭，張習坦，1998，〈網上基因克隆與分析〉，《醫學與哲學》，十九卷，第3期（3月1998年），頁116-120。
- 林平編，1997，《克隆震撼》，北京：經濟日報出版社。
- 邱仁宗，1997，〈克隆技術及其倫理學含義〉，《自然辯證法研究》十三卷，6期（6月1997年），頁1-6，又見《倫理學》，8期（10月1997年），頁64-69。

- 阿西莫夫等，1997，〈“克隆”將給人類帶來甚麼？〉，《自然辯證法研究》，十三卷，6期（6月1997年），頁58-64。
- 胡長鑫，1997，〈論“克隆羊”的醫學意義〉，《醫學與哲學》，十八卷，第7期，（7月1997年），頁339-341。
- 郭照江，1997，〈對“克隆綿羊”的倫理思考〉，《中國醫學倫理學》，1997年3期，總53期，頁34-38。
- 郭繼志，李秀榮，1997，〈關於“克隆人”的社會思考〉，《醫學與哲學》，十八卷，第6期（6月1997年），頁292-294。
- 揚照青，左仰賢，1997，〈克隆羊問世與辯證唯物主義思想〉，《醫學與哲學》，十八卷，第7期（7月1997年），頁337-339。
- 馮立中，1997，〈關於基因時代道德建設的思考〉，《醫學與哲學》，十八卷，第9期（9月1997年），頁487-488。
- 黃柒金，陳長才，1997，〈克隆哺乳動物惹爭議的思考〉，《醫學與哲學》，十八卷，第6期（6月1997年），頁287-289。
- 銀巍，1997，〈綿羊的克隆〉，《醫學與哲學》，十八卷，第6期（9月1997年），頁281-284。
- 鄭強，范清宇，1997，〈“克隆羊”的冷思考〉，《醫學與哲學》，十八卷，第6期（6月1997年），頁290-291。